

Husserl i Lévinas. Spór o transcendencję drugiego człowieka

Inny odsyła w swym ukonstytuowanym sensie do mnie samego¹.

Husserl

Sens związany z drugim człowiekiem nie pozwala powracać do siebie².

Lévinas

Zagadnienia współczesnej filozofii interesowały mnie zawsze. Podczas studiów magisterskich w pierwszej kolejności wybierałem zatem te kursy, które oferowały lepsze zrozumienie problemów filozoficznych piętrzących się od początku XX wieku aż po pierwsze lata nowego tysiąclecia. W ten sposób, zachęcony wpisem w harmonogramie zajęć na rok 2007/2008, który zapowiadał kurs pt. *Etyka współczesna*, po raz pierwszy trafiłem na wykład prowadzony przez profesora Jacka Filka. Energetyczna i entuzjastyczna postać wykładowcy, która wówczas mocno kontrastowała z ponurą aurą jesiennego Krakowa, utkwiała w mojej pamięci na dobre. Choć szczegółów tamtego wykładu nie potrafię już dziś przywołać, to jednak doskonale pamiętam swoistą atmosferę tamtego kursu, którą w moim przekonaniu tworzyły przede wszystkim trzy elementy: po pierwsze, autentycznie zaangażowana w omawianą problematykę postać wykładowcy; po drugie, wyjątkowo

¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. i oprac. A. Wajs, Warszawa 2009, s. 154.

² Zob. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 300.

klarowny język, który trudne kwestie przedstawiał w sposób przystępny; po trzecie, autorski porządek wykładu, który oscylował wokół zagadnienia odpowiedzialności. Przedmiotem tamtego kursu były jednak nie tylko kwestie o charakterze ściśle etycznym. Na marginesie głównego tematu zajęć pojawiały się inspirujące dygresje, które dotyczyły na przykład oryginalnie pojętej „geografii filozofii”. Etyka współczesna, jak się wówczas okazało, prężnie rozwijała się w basenie „wód śródziemnych”, którymi nie było jednak Morze Śródziemne, lecz Morze Bałtyckie. Rzeczywiście! Wystarczyło spojrzeć na mapę: Kierkegaard pochodził z Kopenhagi, Kant spędził życie w Królewcu, Schopenhauer urodził się w Gdańsku, Hartmann w Rydze, Bollnow w Szczecinie, a Lévinas w Kownie. Nie ma co do tego wątpliwości: Bałtyk wyznacza geografie współczesnej etyki.

Gdy wyczerpałem listę kursów, które profesor Filek prowadził w murach Collegium Broszianum, przyszedł czas na odkrycie jego książek. Ich lektura stała się dla mnie nie tylko sposobem na utrwalenie wiedzy zdobytej podczas wykładów, lecz także ważnym impulsem do rozwijania własnych zainteresowań humanistycznych. Pamiętam, że *Ontologizacja odpowiedzialności*, którą z trudem zdobyłem w jakimś antykwariacie, odsłoniła przede mną aksjologiczny wymiar fenomenologii Husserla. *Filozofia jako etyka* ugruntowała mnie w przekonaniu, że etyka z powodzeniem może aspirować do miana *philosophia prima*. *Filozofia odpowiedzialności XX wieku* pozwoliła mi odkryć różnorodność współczesnych ujęć odpowiedzialności, a zarazem – za sprawą ostatniego rozdziału – stała się dla mnie inspiracją do lektury pism Lévinasa. W moim księgozborze znalazł się ponadto tom esejów pt. *Życie, etyka, inni*, a także zapis autorskiego wykładu etyki pt. *Etyka. Reinterpretacja*. Choć każda z tych książek posiada właściwy sobie charakter, to jednak łączy je zarówno lekkość językowej narracji, jak i autentyczność podejmowanych przez nie kwestii. Nigdy nie były to dla mnie monotonne w swoim wywodzie prace, które sporządza się pod dyktando akademickich potrzeb. Zbyt wiele znajdowałem w nich zacięcia, energii i pasji, by wątpić w szczere zaangażowanie ich autora. Być może właśnie ten osobisty ton wspomnianych książek oddziałał na mnie najbardziej. Jeśli bowiem cokolwiek zdolne jest dziś przykuć uwagę czytelnika, to z pewnością jest to autentyzm stawianych pytań i odpowiedzi. Takie okazują się właśnie pytania i odpowiedzi formułowane przez profesora Jacka Filka: ważne, szczere, osobiste.

Z przyjemnością załączam do niniejszej książki artykuł poświęcony zawiłym relacjom, które wyznaczają podobieństwa oraz różnice między

dorobkiem Husserla i Lévinasa. Spór, który wywiązał się między tymi dwoma myślicielami, można by potraktować jako symboliczne starcie dwóch strategii uprawiania filozofii – paradygmatu „jestem” i paradygmatu „jesteś”. Niech załączony tekst będzie zatem wyrazem wdzięczności dla profesora Jacka Filka za inspirujące wykłady i książki, dzięki którym moja filozoficzna wyobraźnia stała się znacznie bogatsza.

1. Litewski student

Emmanuel Lévinas znał dorobek Edmunda Husserla jak mało kto, a właściwie – jak należałoby powiedzieć – jak mało kto we Francji. Mając zaledwie 23 lata, przybył do Fryburga, by podczas dwóch semestrów, na przełomie 1928 i 1929 roku, uczestniczyć w seminariach prowadzonych przez Husserla. Relacja między nauczycielem i uczniem szybko nabrała znamion przyjaźni. Lévinas był stałym bywalcem w domu państwa Husserłów, a żonie swojego nauczyciela i mistrza, pani Malwinie Husserl, która planowała podróż do Paryża, udzielał lekcji języka francuskiego. W tym przypadku – jak sam wspominał po latach – chodziło raczej o uzupełnienie skromnego stypendium naukowego niż o wzbogacenie słownictwa pojętnej uczennicy³. W lipcu 1928 roku, w jednym z listów do Romana Ingardena, Husserl z entuzjazmem wspominał nowego seminarzystę: „Hering podesłał mi bardzo zdolnego litewskiego studenta”⁴.

Po powrocie do Strasburga Lévinas z powodzeniem zadebiutował na scenie francuskiej filozofii. W 1930 roku, jak wspomina Jean-Luc Marion, dokonał dwóch zupełnie wyjątkowych rzeczy: po pierwsze, przetłumaczył na język francuski *Medytacje kartezjańskie* Husserla, które – dziwnym zrządzeniem losu – ukazały się we Francji 20 lat przed publikacją ich niemieckiego oryginału; po drugie – opublikował znakomicie napisaną rozprawę

³ Zob. S. Malka, *Emmanuel Lévinas. His Life and Legacy*, tłum. M. Kigel, S.M. Embree, wstęp P. Nemo, Pittsburgh 2006, s. 35; E. Lévinas, *Ruina przedstawienia*, [w:] tenże, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, wstęp M. Kowalska, Warszawa 2008, s. 129.

⁴ Cyt. za: S. Malka, *Emmanuel Lévinas. His Life...*, dz. cyt., s. 37. Jean Hering był profesorem teologii w Strasburgu, autorem rozprawy z 1929 roku pt. *Phénoménologie et philosophie religieuse* i mentorem Lévinasa. To on najpierw skierował go do Fryburga, by uczestniczyć w seminariach Husserla, a później wprowadzał w tajniki filozofii Heideggera, mówiąc: „Ten idzie dalej niż Husserl”.

na temat Husserlowskiej teorii intuicji⁵. Obie te prace, zarówno przekład, jak i monografia, stały się we Francji pionierskim wprowadzeniem do fenomenologii. Takie osobowości jak Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur czy Jacques Derrida właśnie tym dokonaniom zawdzięczają pierwszy kontakt z ideami Husserla⁶. Fenomenologia została zaszczerpiona we Francji za sprawą Lévinasa, a na przestrzeni następnych dekad – akurat tam, nie zaś w rodzimych Niemczech – ujawniła pełnię swoich możliwości. Maurice Blanchot, przyjaciel Lévinasa, który rozbudził w nim fascynację literaturą Marcela Prousta, pisał o nim tak: „Nie wolno nam zapominać, że to właśnie Lévinas, dzięki swojej rozprawie o teorii intuicji, faktycznie stworzył filozofię francuską na rozumienie Husserla”⁷.

Lévinas jest przede wszystkim fenomenologiem – nie mam co do tego wątpliwości. Niektórzy zaliczają go w poczet filozofów dialogu, inni odkrywają w nim teoretyka mowy i odpowiedzialności, a jeszcze inni dopatrują się w jego osobie inicjatora współczesnej etyki niekodeksowej bądź też prekursora intelektualnej formacji postmodernizmu. Bez względu na różnice w interpretacji jego dorobku, jednego jestem pewien: Lévinas jest jednym z najwybitniejszych myślicieli szeroko pojętego nurtu dwudziestowiecznej fenomenologii. Bynajmniej nie świadczy o tym wyłącznie fakt, że nadzwyczaj sprawnie poruszał się on w skomplikowanym uniwersum myśli Husserla, a jego doktrynę potrafił wyłożyć w sposób bezstronny i wyjątkowo klarowny⁸. Lévinas był fenomenologiem przede wszystkim dlatego, że

⁵ Chodzi, rzecz jasna, o pracę wydaną przez Lévinasa w 1930 roku pt. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. W polskim przekładzie ukazały się fragmenty tej rozprawy. Zob. E. Lévinas, *Teoria intuicji w fenomenologii Husserla. Fragmenty*, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Kraków 2006, s. 91–126. Zob. także przypis nr 3 w rozdziale pt. *Heidegger: ekonomia bycia*.

⁶ Poza wspomnianą pracę Lévinasa pt. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, nie licząc również kilku rozproszonych artykułów poświęconych fenomenologii, w tym m.in. tekstów Lwa Szestowa i Arona Gurwitscha, dostępna była w tamtym czasie w języku francuskim tylko jedna książka Jeana Heringa pt. *Phénoménologie et philosophie religieuse* z 1925 roku. Znamienne jest wyznanie Sartre'a, który w 1930 roku odkrył fenomenologię właśnie za sprawą książki Lévinasa. Po jej lekturze miał stwierdzić: „Chciałbym powiedzieć to wszystko, ale Husserl powiedział to już przede mną”. Cyt. za: M. de Saint-Cheron, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, tłum. K. Kot, Warszawa 2008, s. 78.

⁷ S. Malka, *Emmanuel Lévinas. His Life...*, dz. cyt., s. 27.

⁸ Ten fakt o tyle wart jest uwagi, że w tamtym czasie fenomenologia Husserla była we Francji właściwie nieznana. W przedmowie do *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* Lévinas pisał tak: „Interesując się intuicją jako pewnym wybranym zagadnie-

poszukiwał źródłowego doświadczenia sensu⁹ – tak brzmi moja teza. Próba dotarcia do pierwotnego miejsca narodzin sensu wyznacza ukryty puls wszystkich jego prac. Nie chodzi o to, by ujawnić znaczenie jakiegoś twierdzenia czy odkryć sens pewnego przedmiotu. Zamierzenie Lévinasa, przemierzając szlak wyznaczony przez Husserla, sięga znacznie dalej. Chodzi o wskazanie momentu i uchwycenie procesu, w którym rodzi się znaczenie. Czy sens jest wynikiem aktywności ludzkiego myślenia? A może sens nie ma nic wspólnego z myśleniem, ponieważ tkwi w rzeczywistości, a naszym zadaniem jest wyłącznie jego odkrycie i przyswojenie? Co jeśli sens nie ma charakteru teoretycznego, lecz powstaje w wyniku społecznej interakcji, w przestrzeni dialogu między różnymi podmiotami – między „ja” i „ty”? Czy świat posiada sens bez świadomości, a świadomość istnieje niezależnie od świata?

Właśnie tego rodzaju zagadnienia, które przywołałem tu w postaci być może nazbyt uproszczonej, wyznaczają najgłębsze pokrewieństwo między myślą Lévinasa a dorobkiem jego mistrza z Fryburga. Elementów wspólnych można by wskazać, rzecz jasna, znacznie więcej¹⁰. Dość wspomnieć, że Lévinas dzielił z Husserlem nie tylko pewną pulę fundamentalnych zagadnień, lecz także zaadaptował jego metodę uprawiania filozofii, której

niem z dziedziny fenomenologii i starając się przedstawić je jak przystało na filozofa, nie uważamy, aby nasze własne zdanie miało, lub mogłoby, nie zostać zaakcentowane. Jednak z drugiej strony czuliśmy się w obowiązku zaprezentować ogólną doktrynę fenomenologiczną w sposób jak najbardziej bezstronny i oddzielić doktrynę od jej interpretacji”. Zob. E. Lévinas, *Teoria intuicji w fenomenologii Husserla...*, dz. cyt., s. 93.

⁹ Jeśli zestawić dwa cytaty Lévinasa – jeden, który mówi o jego sposobie rozumienia istoty fenomenologii, i drugi, który wskazuje na istotę jego projektu etycznego – to przynależność jego myśli do grona przedstawicieli „nauki o fenomenach” jest oczywista. Problem transcendencji, wokół którego myśl Lévinasa krąży nieustannie, a więc problem przejścia od wewnętrznego „ja” do zewnętrznego „świata”, od bezpośrednio dostępnych danych poznania do rzeczywistości istniejącej w sposób realny, od „niewątpliwości immanencji” do „powątpiewalności transcendentnego”, jest jednym z najważniejszych wyzwań fenomenologii. Oto dwa fragmenty: „(...) fenomenologia zapoczątkowała analizę świadomości, w której największa troska dotyczy struktury, sposobu, w jaki ruch duszy łączy się z innym, sposoby, w jaki spoczywa, splata się z innym i umieszcza w całości fenomenu” (E. Lévinas, *Ruina przedstawienia*, s. 132); „Jak (...) Toż-Samy, urzeczywistniający się jako egoizm, może wejść w relację z Innym, nie pozbawiając go natychmiast jego inności? Na czym polega ten stosunek?” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, wstęp B. Skarga, Warszawa 2002, s. 25).

¹⁰ Zob. R. Bernet, *Lévinas's Critique of Husserl*, [w:] S. Critchley, R. Bernasconi (red.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge 2004.

najważniejszym założeniem była redukcja transcendentalna i bezzakończoność opisu. Właśnie taki sposób rozumienia fenomenologii – nie jako zbioru twierdzeń, ale jako sposobu prowadzenia myśli – rozstrzygał, wedle Lévinasa, o istocie ruchu zainicjowanego przez Husserla. Co więcej, tylko taki sposób rozumienia fenomenologii pozwalał zawrzeć pod jednym szyldem umysły tak odmienne, jak Husserl i Heidegger, Scheler i Sartre. W tym kontekście filozoficzne *credo* Lévinasa, które niczym echo powracało w wielu jego wypowiedziach, nie jest pozbawione wiarygodności: „Myślę, że to, co robię, jest mimo wszystko fenomenologią, nawet jeśli nie stosuję redukcji zgodnie z regułami Husserla, nawet jeżeli nie respektuję całej Husserlowskiej metodologii”¹¹. Powtórzmy raz jeszcze: „mimo wszystko”. Dojrzała myśl Lévinasa przybrała bowiem jednoznacznie polemiczny ton wobec założycielskich idei Husserla. Droga, która przywiodła Lévinasa do zdecydowanie krytycznych względem Husserla konkluzji, była jednak niezwykle ciekawa i trwała blisko 30 lat¹². Zanim pojawiła się *Całość i nieskończoność* w 1961 roku, Lévinas opublikował w latach trzydziestych i czterdziestych szereg tekstów, które wiele lat później, dopiero w 1967 roku, zostały zebrane w postać książki o dość przewrotnym tytule: *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*. Okazuje się zatem, że zanim Lévinas ostatecznie rozprawił się z intelektualizmem Husserla i wpisał go w niechlubny poczet „apologetów całości”, próbował odnaleźć w jego dorobku wątki egzystencjalne – ślady wiodące ku transcendencji¹³. Ktoś mógłby powiedzieć: *prae-sumptio boni viri!* Sprawiedliwy proces!

¹¹ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, wstęp T. Gadacz, Kraków 1994, s. 154.

¹² Mam na myśli okres od roku 1931, kiedy to ukazał się przygotowany przez Lévinasa i Gabrielle Peiffer francuski przekład *Medytacji kartezjańskich* (zob. przypis nr 3 w rozdziale Heidegger: *ekonomia bycia*), do roku 1961, kiedy to ukazała się *Całość i nieskończoność*.

¹³ Teksty, które zostały zebrane przez Lévinasa w tomie *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, wskazują, że w sposób szczególny interesował się on późną myślą Husserla, w której ten poruszał problematykę zmysłowości, cielesności, czasowości i świata życia. W obszarze tych zagadnień Lévinas upatrywał szansę na przezwycięzenie Husserlowskiego idealizmu.

2. Różne oblicza Husserla

Husserl przybiera w pismach Lévinasa – ku zdumieniu, a nawet konfuzji mało wtajemniczonych czytelników – dwojakie oblicze: pierwsze z nich jawi się jako oblicze myśliciela na wskroś nowożytnego, który w ślad za Kartezjuszem zabiega o ufundowanie wiedzy; drugie natomiast przybiera charakter zgoła egzystencjalny i zwraca się w stronę zmysłowości, czasowości i cielesności, a więc tych przymiotów ludzkiego bytu, które zostały zapomniane bądź też celowo wykluczone poza ramy naukowego dyskursu¹⁴. Epistemologiczne oblicze Husserla jest dla Lévinasa wyraźnie negatywnym punktem odniesienia i przedmiotem jednoznacznej krytyki – nie zawsze sprawiedliwej – w takich pracach jak *Całość i nieskończoność* czy *Inaczej niż być lub ponad istotą*. Egzystencjalne wątki myśli Husserla zyskują tymczasem jego uznanie i we wczesnym okresie twórczości stają się przedmiotem badawczej eksploracji. Czytając teksty poświęcone myśli Husserla o tak znamiennych tytułach jak *Od opisu do egzystencji*, *Ruina przedstawienia* czy *Intencjonalność a metafizyka*, mam nieodparte wrażenie, że Lévinas z wielką determinacją poszukiwał w tekstach Husserla „śladów transcendencji”¹⁵. Zupełnie tak, jakby przez długi czas zwlekał z wydaniem krytycznego „wyroku”, usiłując dowieść „niewinności” swojego mistrza i przyjaciela, a tym samym uznać go za sojusznika własnego projektu filozoficznego. Niestety, jak się okazało, na próżno.

Choć w późnych pismach Husserla, które dotyczyły takich zagadnień jak czasowość, cielesność, intersubiektywność i świat życia, Lévinas znalazł wiele tropów wskazujących na możliwość wyrwania podmiotu z kręgu

¹⁴ Por. M. Kowalska, *Wstęp. Od innej intencjonalności do doświadczenia innego, albo od egzystencji do etyki*, [w:] E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję...*, dz. cyt., s. IX.

¹⁵ Nie ulega wątpliwości, że Heidegger miał ogromny wpływ na rozumienie fenomenologii przez Lévinasa. Niektórzy specjaliści uważają wręcz, że w latach trzydziestych i czterdziestych – już po publikacji *Teorii intuicji...* – Lévinas najpierw zauroczył się krytyczną myślą Heideggera, a dopiero później wrócił w swoich badaniach do Husserla: „There is a considered view that the early Lévinas falls under the spell of Heidegger’s critique of phenomenology and only later turns to Husserl to «leave the climate» of Heideggerian philosophy. Thus the early work from *Theory of Intuition* up through *Totality and Infinity* bears the mark of Heidegger’s revolution in thought. Lévinas’s obvious discontent with the «intellectualism» of Husserl’s phenomenology, do the story goes, stems from his encounter with the Heidegger of *Being and Time*”. Zob. J.E. Drabinski, *Sensibility and Singularity. The Problem of Phenomenology in Lévinas*, New York 2001, s. 2.

immanencji, na możliwość – jak pisał – „przebicia świadomego życia”¹⁶, to jednak ostatecznie okazały się one nie dość zadowalające. Ani analizy poświęcone zmysłowości, które zdawały się zapowiadać nową koncepcję intencjonalności, ani opisy sposobu konstytucji intersubiektywności czy badania dotyczące funkcji świata życia, *Lebenswelt*, nie sankcjonowały transcendencji w radykalnym sensie¹⁷. „Mamy tu do czynienia ze świadomością bierną i nieobiektywizującą, pierwotnie rozbitą, a przez to oddzieloną od samej siebie – przekonywał Bernet. Tego rodzaju świadomość zawsze zmierza jednak do ponownej jedności, do zachowania własnej tożsamości. Może być inna *dla siebie*, ale nie może być całkowicie i nieskończenie inna *dla innego*, a tego wymaga Lévinas względem podmiotu etycznego”¹⁸. Różnica między odmiennością „dla siebie” i „dla innego” wydaje się mało istotna, a jednak to ona rozstrzyga o statusie transcendencji. Albo mamy do czynienia z „transcendencją w immanencji”, albo zwracamy się w stronę „transcendencji ponad immanencją”. Lévinasa intrygowała oczywiście wyłącznie ta druga perspektywa. Właśnie dlatego poszukiwał „doświadczenia heteronomicznego”, usiłował „rozstroić synchronizm świadomości”, zmierzał do „zdetronizowania świadomości”¹⁹. Wątki, które znalazł w późnych pismach Husserla – pamiętajmy: „Husserla egzystencjalnego” – okazały się tymczasem zaledwie zapowiedzią „nieskończoności *par excellence*”, impulsem do przełamania transcendentalnej koncepcji podmiotu i zrealizowania własnej filozoficznej wizji – „metafizyki jako etyki”.

Podmiot fenomenologii, nawet ten „późny”, wystawiony na oddziaływanie czasu, związany z kinestetyczną funkcją ciała i zanurzony w określonym świecie życia, wciąż pozostawał zasklepiiony w immanentnej skorupie świadomości. Nie zmienia to jednak faktu, że Lévinas pisał o Husserlu niejako dwoma językami. Z jednej strony doceniał pokrewieństwo między

¹⁶ Zob. E. Lévinas, *Dzieło Edmunda Husserla*, [w:] tenże, *Odkrywając egzystencję...*, dz. cyt., s. 33.

¹⁷ Inspirowany „ortodoksyjną” fenomenologią Husserla, Lévinas próbował w tekstach z lat pięćdziesiątych zmodyfikować pojęcie intencjonalności i uchwycić je jako „związek duszy i ciała”: „Intencjonalność jako akt i przechodność, jako związek duszy z ciałem, to znaczy jako *nierówność między mną a innym*, oznacza radykalne wykroczenie poza obiektywizującą intencjonalność, którą żyje idealizm. Odkrycie intencjonalności w *praxis*, uczuciu, wartościowaniu, w czym dostrzeżono nowość fenomenologii, czerpie swoją metafizyczną siłę tylko z przechodniej intencjonalności wcielenia”. E. Lévinas, *Intencjonalność a metafizyka*, [w:] tenże, *Odkrywając egzystencję...*, dz. cyt., s. 148.

¹⁸ R. Bernet, *Lévinas's Critique of Husserl*, dz. cyt., s. 93.

¹⁹ Zob. E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję...*, dz. cyt., s. 201, 227, 206.

późnymi analizami Husserla a dynamicznym rozwojem filozofii egzystencji; z drugiej zaś strony jednoznacznie rozprawiał się z intelektualizmem i „pan-teoretycznością” myśli Husserla²⁰. Przywołane dwa cytaty, wraz z krótkim komentarzem, niech będą dobrą ilustracją tych dwóch języków, a zarazem dwóch sposobów interpretacji fenomenologii:

Balansowanie między „pozaświatowością” transcendentalnego idealizmu a zaangażowaniem w świat, co zarzuca się Husserlowi, nie jest jego słabością, ale jego siłą. Ta równoczesność wolności i przynależności – bez poświęcania żadnego z tych terminów – jest, być może, samą *Sinnggebung*, aktem udzielania sensu, który przenika i unosi cały byt. W każdym razie transcendentalna aktywność otrzymuje w fenomenologii tę nową orientację. Świat jest nie tylko konstytuowany, ale także konstytuujący. Podmiot nie jest już czystym podmiotem, przedmiot nie jest już czystym przedmiotem²¹.

Oto, można by powiedzieć, punkt zborny, w którym zbiega się egzystencjalna wykładnia Husserla z dojrzałą myślą Lévinasa. Ujawnia się w tym fragmencie perspektywa zewnętrżności, a więc możliwość sensu, który przychodzi spoza podmiotu i zakłóca jego wewnętrzną „czystość”. Powiedziałbym tak: podmiot przeobraża się w egzystencję.

Zarazem jednak, na przykład w *Inaczej niż być lub ponad istotą*, można znaleźć niejeden fragment, w którym Lévinas bezpośrednio piętnuje „Husserla-epistemologa”. Oto, być może, najbardziej dobitny cytat:

Filozofia rodząca się wraz z tym, co się *pojawia*, wraz z tematyzacją, stara się zredukować przy pomocy fenomenologii to, co się ukazuje, oraz samo ukazywanie się do ich znaczenia pra-źródłowego, które nie oznacza ukazywania się.

²⁰ Lévinas był przekonany, że „Husserl opisuje schemat wiedzy teoretycznej za pomocą najbardziej wyrafinowanych pojęć – obiektywizacji, tematyzacji i wypełniania intencji świadomości”. Zob. tenże, *Nonintentional Consciousness*, [w:] *Entre Nous...*, dz. cyt., s. 126.

²¹ Zob. tenże, *Odkrywając egzystencję...*, dz. cyt., s. 138. Badania prowadzone przez „późnego” Husserla z pewnością miały również znaczący wpływ na powstanie „ontologii fundamentalnej” Heideggera. Takiego zdania był Lévinas: „Jednak filozofia równie wyrazista i oryginalna jak ta Martina Heideggera, choć odróżnia się od fenomenologii Husserlowskiej pod wieloma względami, jest w pewnym stopniu po prostu jej kontynuacją”. E. Lévinas, *Teoria intuicji w fenomenologii Husserla*, s. 97. Znamienna jest również historia dedykacji zamieszczonej w *Byciu i czasie* właśnie Edmundowi Husserlowi. Zob. H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1997, s. 141.

(...) Ten początek i kres filozofii – myślane jako *nec plus ultra* – zainspirowały Husserlowską interpretację podmiotowości jako świadomości czegoś. Zainspirowały one jego teorię o pierwszeństwie „tezy doksyicznej”, podtrzymującą każdą intencjonalność niezależnie od jej charakteru; teorię możliwego przekształcenia każdej nieteoretycznej intencjonalności w rzekomo podstawową intencjonalność teoretyczną (...) ²².

Znamienne „*nec plus ultra*”, „nic ponad to” – zupełnie tak, jakby znaczenie wyczerpywało się w przedstawieniu, w doskonałej syntezie podmiotu i przedmiotu, we wzajemnej przynależności noematu i noezy. Na tym polega podstawowy zarzut Lévinasa wobec Husserla, a tym samym istota sporu między dwoma konkurencyjnymi projektami: „transcendentalnym poznaniem” i „metafizyczną etyką”. Pewność wiedzy wymaga zerwania relacji ze światem i zgody na radykalnie samotne życie, którego nie zakłóca nic zaskakującego. Prawdziwe życie – jak przekonuje Lévinas – toczy się jednak „gdzie indziej”, poza horyzontem wiedzy, w świecie międzyludzkich relacji. „Kontakt, w którym zbliżam się do bliźniego, nie jest ukazywaniem się ani wiedzą, lecz etycznym wydarzeniem komunikacji” ²³. Intencjonalność traci moc przedstawiania. Pokrewieństwo myśli i bytu zostaje zakwestionowane. Etyka wyznacza kres panowania zjawisk ²⁴.

3. Spór o intencjonalność

Lévinas jest wielkim dłużnikiem fenomenologii, a zarazem krytykiem jej fundamentalnych założeń. Z jednej strony, jak pisałem, przejmuje metodę uprawiania filozofii i przyswaja sobie egzystencjalne wątki nauki o fenomenach, z drugiej jednak strony kwestionuje „ortodoksyjną” wykładnię wielu koncepcji Husserla i wypracowuje znaczenia konkurencyjne, a nawet – jak można by powiedzieć – „heretyckie” ²⁵. Jakże trafnie brzmi w tym kontekście opinia Johna E. Drabinskiego: „Dorobek Lévinasa stanowi w znacznej mierze krytykę fenomenologii Husserla. (...) Paradoks polega jednak na tym, że

²² E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 111.

²³ Tenże, *Odkrywając egzystencję...*, dz. cyt., s. 252.

²⁴ Zob. tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 58.

²⁵ Zob. J. Migasiński, *Fenomenologia francuska jako problem. Topografia „herezji”*, [w:] *Fenomenologia francuska...*, dz. cyt., s. 26.

w tych kwestiach, w których Lévinas jest wobec Husserla najbardziej krytyczny, okazuje się jednocześnie najbardziej fenomenologiczny²⁶. Ponad oczywistym pokrewieństwem toczy się zatem między nauczycielem i uczniem, między Husserlem i Lévinasem, intrygujący spór, który – w moim przekonaniu – ogniskuje się wokół rozumienia trzech istotnych zagadnień: intencjonalności, czasowości oraz intersubiektywności. Odmienne interpretacje tych pojęć wyznaczają najważniejsze punkty wspomnianej dyskusji. Zarazem, jak sądzę, zwarte przedstawienie różnych wykładni tych trzech zagadnień pozwala uchwycić specyfikę pozycji zarówno Husserla, jak i Lévinasa. A zatem – po kolei.

Intencjonalność jest sztandarowym pojęciem fenomenologii²⁷. Choć samo pojęcie nie jest nowe, ponieważ operowali nim zarówno uczeni scholastyczni, jak i myśliciele nowożytni, to jednak Husserl definiuje je w sposób samodzielny i oryginalny. Świadomość – jak pisał – jest „świadomością czegoś”²⁸. Na pozór nie jest to teza ani odkrywcza, ani rewolucyjna²⁹. Okazuje się jednak, że to właśnie ona stała się „znakiem rozpoznawczym” fenomenologii. Przesądził o tym przede wszystkim fakt, że Husserlowska koncepcja intencjonalności lokuje się w samym centrum nowożytnych zagadnień epistemologicznych. Pojęcie intencjonalności stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób podmiot wchodzi w relację z przedmiotem. W jaki sposób – innymi słowy – układa się podstawowa relacja między człowiekiem i światem, między świadomością i rzeczywistością. Wyjaśnienie tego zagadnienia jest sprawą zupełnie podstawową dla osadzenia ludzkiej wiedzy na solidnym fundamencie pewności. Nie można zagwarantować pewności tam, gdzie nie mamy jasności co do tego, jak pojawiają się w umyśle znaczenia, sensy i wyobrażenia dotyczące zarówno rzeczy real-

²⁶ J.E. Drabinski, *Sensibility and Singularity...*, dz. cyt., s. 15, 16. Uważam, że zarówno ontologię Heideggera, jak i etykę Lévinasa można – z odpowiedniej perspektywy – rozumieć jako radykalizację fenomenologii Husserla. Heidegger wskazuje na prymat bycia względem poznania, a więc umocowanie „czystego Ja” w jego konkretnym („nieczystym”) położeniu; Lévinas tymczasem ustanawia pierwszeństwo transcendencji wobec immanencji, opowiada się po stronie „różnicy”, nie zaś „tożsamości”, czyli – w gruncie rzeczy – proponuje projekt fenomenologii à rebours.

²⁷ Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. I, par. 84, tłum. i oprac. D. Gierulanka, wstęp R. Ingarden, Warszawa 1975, s. 263.

²⁸ Tamże, s. 264.

²⁹ Husserl twierdził, że na co dzień zupełnie tej kwestii nie problematyzujemy: „(...) »świadomość czegoś« – jak pisał – jest czymś, co rozumie się samo przez się, a przecież zarazem czymś w najwyższym stopniu niezrozumiałym”. Tamże, ks. I, par. 87, s. 282.

nych, jak i tych czysto spekulatywnych. Jaka jest różnica – można by zapytać – między piórem, które widzę, a jednorożcem, którego sobie wyobrażam? W pewnym sensie – żadna. Tak w pierwszym, jak i w drugim przypadku świadomość jest bowiem aktywnie zwrócona w stronę konkretnego przedmiotu. Tylko w ten sposób, dzięki swoistej dynamice świadomości, która zwraca się w stronę takiego czy innego przedmiotu, bez względu na to, czy jest to przedmiot w danym momencie postrzegany, czy tylko fantazyjnie wyobrażony, możliwy staje się akt poznawczy.

Świadomość nie jest zatem biernym polem recepcji, które samo z siebie nie wchodzi w żadną relację ze światem. Nie jest to, wbrew potocznym wyobrażeniom, swego rodzaju „pusta przestrzeń”³⁰, do której wpadają różne przedmioty w zależności od tego, co w danym momencie widzimy, słyszymy czy dotykamy. Przeciwnie – świadomość jest aktywnym sposobem kształtowania rzeczywistości, a jej istotnym przymiotem jest to, że zawsze pozostaje skierowana na coś różnego od siebie. Trafnie pisał o tym Jean-François Lyotard: „Nie można by sobie pomyśleć świadomości, jeśli by się jej odjęło to, czego jest świadomością; nie można by nawet powiedzieć, że jest ona wówczas świadomością nicości, gdyż owa nicość byłaby zarazem fenomenem, którego ta byłaby świadomością”³¹. Świadomość jest więc jak dotyk mitologicznego Midasa – czegokolwiek się „dotknie”, natychmiast obraca to w fenomen. W ten sposób zawiązuje się relacja między podmiotem i przedmiotem, a tym samym rodzi się sens. Nawet takie idee jak nicość czy nieskończoność posiadają znaczenie za sprawą intencjonalności³². „Świadomość – jak pisał

³⁰ Lévinas, który doskonale znał teorię intencjonalności Husserla, wyjaśniał ją w taki sposób: „Wiadomo, że Husserl widział w intencjonalności samą istotę świadomości. Nowość tego spojrzenia nie polegała po prostu na stwierdzeniu, że każda świadomość jest świadomością czegoś, ale że to napięcie ku czemuś stanowi całą naturę świadomości; że nie należy przedstawiać sobie świadomości jako czegoś, co najpierw *jest*, a następnie wykracza poza siebie, lecz że świadomość wykracza poza siebie za sprawą samego swojego istnienia”. E. Lévinas, *Martin Heidegger i ontologia*, [w:] tenże, *Odkrywając egzystencję...*, dz. cyt., s. 63, 64.

³¹ J.F. Lyotard, *Fenomenologia*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 2000, s. 43.

³² Właśnie tę niczym nieograniczoną „władzę” intencjonalności, która przesądzała o idealizmie fenomenologii, obrał Lévinas za główny punkt krytyki Husserla. W *Całości i nieskończoności* pisał tak: „(...) Husserl, który w *cogito* widzi subiektywność bez żadnego oparcia poza nią, konstytuuje nawet ideę nieskończoności, czyniąc z niej przedmiot” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 250). W jednym z tekstów porównał natomiast intencjonalność – nawiązując do platońskiej metaforyki poznania – do „południowego słońca”, które nie pozostawia żadnego cienia: „Dla Husserla, opisującego całościującą i syntetyzującą aktywność świadomości transcendentalnej, racjonalność równa się potwierdzeniu intencji przez to, co dane: działanie intencjonalne polega na

Husserl – jest właśnie świadomością »dotyczącą« czegoś (*von etwas*), jest jej istotą to, że kryje w sobie »sens« – by się tak wyrazić – kwintesencję »duszy«, »ducha«, »rozumu«³³. Ale – zapytajmy w ślad za Lévinasem – czy intencjonalność wyczerpuje sposoby, w jakie myśl znaczy?³⁴

Przywołane pytanie wskazuje na najważniejsze zastrzeżenia, które Lévinas kierował pod adresem intencjonalności. Po pierwsze, jak przekonywał, tego rodzaju koncepcja świadomości jest kwintesencją zachodniej tradycji myślenia, w której podstawowa relacja między człowiekiem i światem ma charakter poznawczy. Nasze pierwotne odniesienie do rzeczywistości nie ma zatem, jak proponował Heidegger, charakteru praktycznego, lecz ściśle teoretyczny. Związek podmiotowo-przedmiotowy, czy też – jak powiedziałby Husserl – »noematyczno-noetyczny«, jest związkiem fundamentalnym. Postrzeganie, poznawanie i nadawanie sensu są zasadą ludzkiej kondycji. Życie, by tak powiedzieć, jest przede wszystkim życiem świadomości. Lévinas, który upatrywał sensu poza wiedzą i poza teorią, w doświadczeniu społecznym, nie mógł przystać na tego rodzaju koncepcję. Intelktualizm fenomenologii był przedmiotem jego surowej krytyki:

Właściwą duchowością ducha – pisał – pozostaje dla niego [Husserla – przyp. D.R.] wiedza. I uznając, podobnie jak cała zachodnia tradycja, że filozofia jako wiedza musi być wiedzą o obecności i o bycie, uważa obecność za najwyższą postać sensu albo, co wychodzi na to samo, sądzi, że sens rzeczy sensownych leży w ostatecznej, fundamentalnej tożsamości Tego Samego³⁵.

Wraz z publikacją samodzielnych i oryginalnych prac Lévinas pozbywa się złudzeń i nie poszukuje już w pismach Husserla wątków egzystencjalnych, które mogłyby naprowadzić go na doświadczenie transcendencji. Husserl zostaje zaliczony w poczet »apologetów tożsamości«, a tym samym staje się negatywnym punktem odniesienia.

Po drugie, intencjonalność, powiada Lévinas, jest zaledwie okazjonalną cechą świadomości, nie zaś jej cechą niezbywalną. Istnieją bowiem takie doświadczenia, które zakłócają »intencjonalny strumień myśli«, rujnują poznawcze oczekiwania i wysadzają nasze myślenie z posad. Intencjonalność

identyfikowaniu. Południowe słońce przenika wszystkie horyzonty, w których mogłoby skrywać się inne» (E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 187).

³³ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, dz. cyt., ks. I, par. 86, s. 276.

³⁴ Zob. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 243.

³⁵ Tamże, s. 81.

określa wyłącznie wewnętrzne życie takiego podmiotu, który odnosi się do rzeczy³⁶. Świat rzeczy martwych, można by powiedzieć, jest światem przewidywalnym, w którym człowiek samodzielnie decyduje o tym, co ma jakie znaczenie i co do czego służy. Rzeczy nie protestują, lecz poddają się władzy nadawania sensu. Widzę stalowe ostrze i domyślam się, że jest to nóż. Wyobrażam sobie skrzydła i na myśl przychodzi mi samolot. Staję naprzeciw drzewa i wiem, że jest to jabłoń. Tego rodzaju relacja rzeczywiście ma znamiona intencjonalności, ale – jak definiuje ją Lévinas – jest rodzajem „rozkoszowania się”, *jouissance*³⁷. Świat wokół nas jest „zbiorem pokarmów”³⁸, które możemy „konsumować”, to znaczy przeobrażać w wewnętrzne doświadczenie świadomości. Istnieją jednak takie doświadczenia, które przynoszą – można by rzec – „nagły zwrot akcji”. To nie ja ustanawiam sens, ale sens ustanawia mnie. „Stosunek społeczny jest sensem myśli, zanim stanie się wcześniejszym niż myśl zaangażowaniem podmiotu (...)”³⁹ – czytamy w jednym z tekstów.

Pojawia się zatem takie znaczenie, które pozostaje od świadomości niezależne, ponieważ przekracza wszelkie możliwości pojmowania i nie daje się przekształcić w postaci adekwatnego fenomenu. Modelem tego rodzaju sensu, a właściwie relacji między myśleniem a rzeczywistością, jest idea nieskończoności. Tak pisał o tym Lévinas:

Cud nieskończonego w skończonym jest zburzeniem intencjonalności, zburzeniem tego łaknienia świata: w przeciwieństwie do nasycenia, które koi intencjonalność, nieskończoność zbija z tropu swą ideę⁴⁰.

³⁶ Z łatwością można by Lévinasowi zarzucić, że – przynajmniej w *Całości i nieskończoności* – nie jest konsekwentny co do własnego wykładu intencjonalności. Niekiedy pisze, że znosi intencjonalność, innym razem, że ją modyfikuje, a w jeszcze innych miejscach, że traktuje ją jako modus właściwy „rozkoszowaniu się” oraz konieczny warunek separacji: „Intencjonalność ta jest koniecznym momentem wydarzania się separacji Ja, którą opisujemy w tym dziale i która, będąc z istoty rozkoszowaniem się, znajduje wyraz w zakładaniu domostwa i w posiadaniu”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 135.

³⁷ Tamże, s. 18: „Czy rozkoszowanie się jako sposób, w jaki życie odnosi się do swoich treści, nie jest rodzajem intencjonalności w Husserlowskim sensie terminu, uznawanej, w bardzo szerokim ujęciu, za powszechny fakt ludzkiego istnienia?”. Interpretacja intencjonalności jako „rozkoszowania się”, a więc specyficznego (i źródłowego) sposobu, w jaki świadomość odnosi się do rzeczy, jest również polemiką wymierzoną w Heideggerowską koncepcję poręczności – *Vorhandenheit*.

³⁸ Tenże, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999, s. 55.

³⁹ Tenże, *Odkrywając egzystencję...*, dz. cyt., s. 51.

⁴⁰ Tamże, s. 207. „Enigma” to pojęcie, które funkcjonowało zaledwie w kilku tekstach Lévinasa, a później zostało najwyraźniej porzucone. Lévinas po wielokroć jednak podkreśla, że relacja podmiotu z ideą nieskończoności nie polega na dopełnieniu ruchu

Mogłoby się wydawać, że znacząco oddaliliśmy się od problematyki etycznej. Nic bardziej mylnego. W istocie znajdujemy się w samym centrum zagadnień etycznych. Okazuje się bowiem, że spełnieniem formalnej struktury, która zachodzi między świadomością a nieskończonością, jest relacja społeczna. O ile rzeczy poddają się mojej władzy, o tyle drugi człowiek zawsze tę władzę kwestionuje. Mogę nadawać znaczenia rzeczom, jednak w przypadku drugiego człowieka to on sam jest źródłem znaczenia. Na tym polega to przewrotne doświadczenie, które kładzie kres intencjonalności i obraca ją w „kontr-intencjonalność”⁴¹. Świadomość okazuje się nie tyle aktywnym sposobem docierania do rzeczywiścieści, ile biernym sposobem przyjmowania rzeczywiścieści, która – właśnie w przypadku spotkania z drugim człowiekiem – jest sensem samym w sobie. Przykładem, który może nam tu posłużyć za ilustrację, jest sytuacja rozmowy: „(...) relacja mówienia nie daje się sprowadzić do intencjonalności czy też, ściślej mówiąc, zakłada porażkę intencjonalności. Powstaje bowiem w związku z drugim człowiekiem, którego monadyczna wewnętrzność umyka mojemu spojrzeniu i mojej władzy”⁴². Tyle Lévinas. Nam pozostaje dodać, że właśnie tutaj,

intencjonalności. Właściwie, można by rzec, jest to jeden z najważniejszych „punktów konstrukcyjnych” jego etyki: „Niezwykła intryga, która przyzywa Ja, a zawiązuje się w Enigmie, poza poznaniem i odsłanianiem się, jest etyką. Relacja z Nieskończonym nie jest poznaniem, ale zbliżeniem, sąsiedztwem z tym, co zaznacza się bez objawiania siebie, co odchodzi, ale nie po to, aby się ukryć. Nieskończone nie może udzielać się w terażniejszości, w której rozgrywa się ta gra jasności i zatajenia. Relacja z Nieskończonością nie ma więc już struktury intencjonalnej korelacji”. Zob. tamże, s. 229.

⁴¹ Słowo, które kieruje do mnie drugi człowiek, sprawia, że „ja” uzewnętrznia samo siebie, a zarazem „wywraca świadomość rozmówcy na drugą stronę jak marynarkę” – taką metaforą operował Lévinas, próbując opisać „przeciw-intencjonalność” relacji społecznej. „Mówienie zbliża do Innego, przebijając noemat intencjonalności, wywracając świadomość »jak marynarkę« na drugą stronę; świadomość, która sama z siebie pozostałaby jedynie *dla siebie* nawet w swoich intencjonalnych nastawieniach. Intencjonalność pozostaje dążeniem do wypełnienia i wypełnieniem, dośrodkowym ruchem świadomości, która zbiega się z sobą samą, która, czując się wiecznie młodą, spoczywa pewna siebie, potwierdza się i podwaja, konsoliduje się i gęstnieje w substancję. Podmiot w Mówieniu zbliża się do bliźniego, wyrażają się, »eks-prymując się« w dosłownym tego słowa znaczeniu, wychodząc poza wszelkie miejsce, nie *zamieszkując* już i nie *stępując* po żadnej ziemi”. Zob. E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 85, 86.

⁴² Tenże, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 177. Przywołuję w tym kontekście również inny cytat jako jeden z tych, które – w moim przekonaniu – wskazują na szczególną bliskość myśli „późnego” Husserla, badającego zagadnienie cielesności i zmysłowości, i etyki Lévinasa: „Punktem, w którym powstaje i nie przestaje powstawać ta przemiana tego, co intencjonalne w to, co etyczne, w którym zbliżenie przebija świadomość, jest

w momencie zakwestionowania wiedzy, poznania i świadomości, rodzi się doświadczenie etyczne. Etyka to zgoda na sens, który przychodzi spoza naszego świata. Oto klucz do rozumienia etyki jako metafizyki.

4. Odmienne wykładnie czasu

Rozbieżność, która ujawnia się między Husserlem i Lévinasem w kwestii rozumienia intencjonalności, w bezpośredni sposób przekłada się na odmienne rozumienie czasowości oraz intersubiektywności. Zagadnienie czasu ma fundamentalne znaczenie dla uchwycenia sposobu działania świadomości, ponieważ wszystkie nasze przeżycia mają charakter czasowy – pojawiają się i przemijają, a my możemy zarówno sięgać pamięcią wstecz, jak i wykraczać wyobraźnią w przyszłość. Husserl był przekonany, że czasowa struktura świadomości jest pewnym „nieskończonym kontinuum”, które wypełnia się za sprawą określonych momentów czasowych. „Każde pojedyncze przeżycie – wyjaśniał – może się zarówno zaczynać, jak i kończyć, i przez to zamykać swe trwanie, np. przeżycie radości. Ale strumień przeżyć nie może się zaczynać ani kończyć. Każde przeżycie, jako byt czasowy, jest przeżyciem swego czystego Ja”⁴³. Świadomość nie ma zatem charakteru punktowego, lecz posiada formę czasowej rozciągłości. Znamienne – szczególnie dla uchwycenia różnicy zdań między Husserlem i Lévinasem – że to, co w danym momencie postrzegamy, zawsze uchwytywane jest w „idealnym »teraz«”⁴⁴. Zarówno wspaniały górski widok, który właśnie mam przed oczami, jak i nastrój minionych świąt czy wyobrażenie zbliżających się wakacji, bez względu na to, że faktycznie dotyczą różnych faz czasu – teraźniejszości, przeszłości i przyszłości – w mojej myśli pojawiają się jako teraźniejsze. Można by powiedzieć inaczej: sam wobec siebie jestem zawsze współczesny. Nie sposób, poza wyjątkowymi stanami utraty świadomości, stać się nieobecnym dla samego siebie. Myślenie, nawet jeśli jest przypominaniem lub oczekiwaniem, wydarza się w określonym „teraz”⁴⁵.

ludzka skóra i twarz. Kontakt jest czułością i odpowiedzialnością”. E. Lévinas, *Język i bliskość*, [w:] tenże, *Odkrywając egzystencję...*, dz. cyt., s. 251.

⁴³ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii...*, dz. cyt., ks. I, par. 81, s. 257.

⁴⁴ Tenże, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, par. 17, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989, s. 61.

⁴⁵ Uważam, że Lévinas – jak słusznie zauważył Derrida w słynnym eseju *Przemoc i metafizyka* – rozumie, mimo wszystko, Husserla jako „metafizyka obecności”: „Pomyślane

Świadomość posiada zatem taką właściwość, że za sprawą „syntezy identyczności” sprowadza wszystkie przeżycia do „teraźniejszej obecności”⁴⁶. Jeśli, na przykład, chodzę dookoła dębu, by uzyskać bardziej wyczerpującą jego prezentację, wówczas różne wyglądy dębu nie prezentują mi się jako oddzielne fragmenty, lecz postrzegam je jako syntetycznie złączone z sobą momenty. Podobnie ma się rzecz z czytaniem powieści lub słuchaniem muzyki. Przecież ani poszczególnych wyrazów, ani konkretnych dźwięków nie odbieramy – mimo pewnego upływu czasu między jednym a drugim zdaniem, czy też jednym a drugim dźwiękiem – jako pojedynczych jednostek, które nie miałyby żadnego związku z pozostałymi, lecz doświadczamy ich jako spójnej kompozycji, jako dzieła literackiego albo utworu muzycznego⁴⁷. Dzieje się tak dlatego, że wspomniane „idealne »teraz«” nie jest wyabstrahowanym momentem trwania, ale ma wymiar retencjonalny i protencjonalny. Oznacza to tyle, że każde przeżycie w sposób płynny zapada się w przeszłość, a zarazem sięga w przyszłość. „Ten moment”, jak zwykliśmy potocznie mawiać, nie jest zatem „nieruchomym” punktem czasu, ale czasowo rozciąglą ujęciem strumienia świadomości, który ciągle przepływa między biegunem przyszłości i przeszłości. Właśnie dzięki temu, że świadomość ma charakter synchronizujący, a więc zbierający czasowe fazy doświadczeń w teraźniejszy strumień przeżyć, możliwa jest tożsamość. Nie tylko tożsamość dzieła literackiego czy utworu muzycznego, ale przede wszystkim tożsamość nas samych. Lévinas – *voilà!* – obróci jednak tę tezę w argument przeciwko Husserlowi.

Podstawowy zarzut brzmi tak: „Husserl nie jest (...) w stanie wyzwolić psychiki od prymatu tego, co teoretyczne. (...) Nic nie może wślizgnąć się *incognito* w Toż-same, aby przerwać nurt czasu oraz świadomość, która wydarza się w postaci tego nurtu”⁴⁸. Zarówno Husserłowska koncepcja intencjonalności, jak i jego wykładnia czasowości wskazuje – jak twierdzi Lévinas – na podmiot całkowicie dla siebie przejrzysty, doskonale spójny i autonomiczny. Intencjonalność sprawia, że żadne obce znaczenie, które nie dałoby się obrócić w postać fenomenu, a więc – jak pisał Husserl – uchwy-

jest idealnie obecne w myśleniu. Ten sposób myślenia, *idealnego zawierania w sobie czegoś innego niż ono samo*, konstytuuje intencjonalność. (...) *Jest on z istoty aktem nadawania sensu (Sinngabung)*” – w taki sposób polemizował z Husserlem Lévinas. Zob. E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję...*, dz. cyt., s. 22.

⁴⁶ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej...*, dz. cyt., par. 15, s. 59.

⁴⁷ Zob. tamże, par. 11, s. 44.

⁴⁸ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 59, 60.

cić w postaci związku noematyczno-noetycznego, nie jest w stanie zakłócić pola świadomości. Czasowość natomiast, która spaja odrębne fazy czasu w „idealnym »teraz«”, sprawia, że nie ma takiego momentu w przeszłości podmiotu, który nie mógłby zostać uchwycony w „wiecznej terażniejszości” myślenia. Podmiot stanowi wyłączone źródło sensu, a zarazem potężną siłę synchronizującą wszystkie znaczenia. Cokolwiek pojawia się w sterylnej immanencji świadomości, w „czystym Ja”, pojawia się zawsze dzięki aktywności podmiotu jako coś obecnego „tu i teraz”. Lévinas nie mógł przystać na tego rodzaju wykładnię czasowości, ponieważ – jak twierdził – czas nie jest „synchroniczny”, lecz „diachroniczny”. Co więcej, podstawowym doświadczeniem czasu bynajmniej nie jest „idealne »teraz«” świadomości, ale – powracający jako swego rodzaju lejtmotyw – wymiar międzyludzkich relacji. Mówiąc inaczej, czas posiada swego rodzaju interwały, swoiste „czarne dziury”, których świadomość nie jest w stanie „zebrać w całość” i sprowadzić do terażniejszości myślenia. „Diachronia” rozbija nieskończone kontinuum strumienia czasu i sprawia, że pewne doświadczenia sytuują się „poza czasem”, to znaczy – inaczej niż większość fenomenów – nie dają się adekwatnie uchwycić jako obecne dla świadomości. Nietrudno się domyśleć, że jednym z tego rodzaju doświadczeń jest doświadczenie spotkania z drugim człowiekiem. Lévinas pisze tak:

(...) czas nie jest sprawą oddzielnego i samotnego podmiotu, lecz (...) jest relacją podmiotu do innego człowieka. (...) Relacja z przyszłością, obecność przyszłości w terażniejszości, wydaje się (...) urzeczywistniać w sytuacji twarzą w twarz z innym człowiekiem. Sytuacja ta byłaby samym urzeczywistnieniem czasu; wdzieranie się terażniejszości w przyszłość nie jest faktem w sferze samotnego podmiotu, lecz relacją intersubiektywną⁴⁹.

Jeśli fenomenologia jest metodą ujawniania doświadczeń radykalnych, najbardziej źródłowych, to w kwestii czasu Lévinas nie ma żadnych wątpliwości – doświadczenie czasu rodzi się w sieci międzyludzkich relacji, między dwoma niezależnymi wobec siebie członami. Samotny podmiot doświadcza wyłącznie terażniejszości własnego myślenia, natomiast w relacji z drugim człowiekiem myślenie wystawione jest na „wstrząs”, na oddziaływanie transcendencji, która – właśnie niczym przyszłość – pojawia się w sposób nieprzewidywalny. „Ja” i „Ty”, dwa bieguny więzi społecznej, nie są sobie

⁴⁹ Tenże, *Czas i to, co inne*, dz. cyt., s. 19, 86.

współczesne. Choć żyjemy w tym samym czasie, który odmierzają starannie ustawione zegary, to jednak wobec siebie nawzajem pozostajemy oddzieleni swoistym „interwałem”, który potwierdza naszą odrębność i separację⁵⁰. Drugi człowiek jest nieprzewidywalny i nieuchwytny właśnie dlatego, że zawsze przychodzi z „przyszłości”, z „jakiegoś tam”, z porządku metafizyki, którego czas mojej świadomości, a więc „idealne »teraz«”, nigdy nie zdoła osiągnąć. „Jeden i drugi oddzieleni odstępem różnicy – lub między-czasem, którego nie może znieść nie-indyferencja odpowiedzialności – nie muszą spotykać się w synchronii struktury lub zlewać się w *stanie ducha*”⁵¹.

Synchronia znosi transcendencję, ponieważ „zbiera w całość”, czyli ze spala różnego rodzaju przeżycia za sprawą retencji i protencji w immanentnym polu świadomości. Diachronia tymczasem – odwrotnie – zachowuje transcendencję, ponieważ dopuszcza doświadczenie takich momentów, które kwestionują spójne kontinuum świadomości, rozrywają „epos czasu” i wskazują na „czas nieodzyskiwalny”⁵². Odpowiedzialność pojęta jako substytucja, a więc „wybranie przez Dobro”⁵³ poza świadomością i poza czasem, w „przeszłości niepamiętnej”, zostanie wymodelowana właśnie na diachronicznej koncepcji czasu. „Bez-początek” i „an-archia” tego wyboru wskazują na „przeszłość zaprzeszłą”, a więc taką, która nie może zostać odzyskana za sprawą pamięci. Synchronizujące zabiegi świadomości okazują się w tym wypadku bezsilne:

W obliczu tej an-archii, tego bez-początku zebranie bycia okazuje się bezsilne – wyjaśniał Lévinas. Jego istota zostaje rozbita w znaczeniu, w Mówieniu spoza bycia i jego czasu, w diachronii transcendencji. Transcendencji nieprzekształcanej w immanencję: to, co poza reminiscencją, oddzielone mrokiem od wszelkiej teraźniejszości, jest czasem, którego nie obejmuje jedność transcendentalnej apercepcji⁵⁴.

⁵⁰ Zob. tenże, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 197.

⁵¹ Tenże, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 236, 237.

⁵² Zob. tamże, s. 19 i 88.

⁵³ Tamże, s. 32.

⁵⁴ Tamże, s. 236. Można by słusznie twierdzić, że Lévinas podał w wątpliwość dwa wymiary „idealnej teraźniejszości” Husserlowskiego rozumienia czasu, tj. zarówno retencję, jak i protencję. Tę pierwszą przede wszystkim przez ideę „substytucji”, a więc „zaprzęszłego” wyznaczenia przez Dobro do odpowiedzialności, tę drugą natomiast poprzez relację płodzenia. Zob. tenże, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 323.

Spór toczy się zatem o rozumienie transcendencji, a właściwie – o relację między radykalnie pojętą transcendencją a immanentnym czasem świadomości. O ile Husserl rozumie czas jako doświadczenie samotnego podmiotu, który absorbuje różne przeżycia w „polu transcendentally czystej świadomości”, o tyle Lévinas bada czas jako zjawisko międzyludzkie, które wydarza się jako „nierówność”, „brak współczesności”, niemożność uchwycenia inności drugiego człowieka w teraźniejszości myśli. Jeden stawia zatem na synchronię (ciągłość), drugi natomiast na diachronię (nieciągłość); jeden poszukuje *logosu*, drugi – *ethosu*. Oba tych koncepcji pogodzić jednak nie sposób⁵⁵.

5. Wizja intersubiektywności

Ostatnim – choć bynajmniej nie najmniej ważnym – polem, na którym rozgrywa się spór Lévinasa z Husserlem, jest teoria intersubiektywności. Sądzę, że po rozpoznaniu różnic w rozumieniu intencjonalności i czasowości uchwycenie trzeciego „obszaru niezgody”, a więc właśnie „kształtu” świadomości w relacji między dwoma podmiotami, przyjdzie nam stosunkowo łatwo. Wszystkie te zagadnienia wiążą się bowiem z sobą w sposób bardzo ścisły. W tym punkcie, jak się wkrótce okaże, drogi Lévinasa i Husserla rozchodzą się definitywnie:

Wydaje się, że owa rozbieżność ma charakter ostateczny w przypadku bliźniego. Widzieliśmy to: Husserl, czyniąc z innego, zwłaszcza w *Medytacjach kartezjańskich*, zjawisko *ego* ukonstytuowane przez współprezentację analogiczną na podstawie sfery własnej posiadłości *ego*, zagubił zdaniem Lévinasa nie skończoną odmiennność innego i zredukował go do tego samego. Uczynienie z innego *alter ego*, mówi często Lévinas, oznacza neutralizację jego absolutnej odmienności⁵⁶.

Oto cytat ze słynnego eseju Derridy pt. *Przemoc i metafizyka*, który wprowadza nas w samo sedno niezwykle intrygującej dyskusji dotyczącej

⁵⁵ Zob. J. Hańderek, *Czas i spotkanie. Wokół koncepcji czasu Emmanuela Lévinasa*, Kraków 2006.

⁵⁶ J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, tłum. K. Matuszewski, P. Pieniążek, [w:] tenże, *Pismo filozofii*, red. B. Banasiak, B. Baran, Kraków 1992, s. 179.

intersubiektywności. Przewodnie pytanie tego sporu mogłoby brzmieć tak: w jaki sposób transcendentally zredukowany podmiot może upewnić się co do istnienia innych podmiotów? W jaki sposób – mówiąc inaczej – mogę mieć pewność, że drugi człowiek doświadcza wrażeń w taki sam sposób jak ja, skoro wyłącznie moje wrażenia dane mi są w sposób bezpośredni i oczywisty? Czy drugiego człowieka mogę doświadczyć tak, jak doświadczam samego siebie?

Husserl bynajmniej nie uważał tych pytań za drugorzędne, ale – przeciwnie – poświęcał im wiele uwagi, ponieważ właśnie te zagadnienia były w jego mniemaniu kluczem do zrozumienia konstytucji obiektywnej rzeczywistości. Znamienne, że kluczem do realnego świata stała się – w pewnym sensie – teoria doświadczenia realności drugiego człowieka. Problem polegał bowiem na tym, że podmiot, który za sprawą *epoché* został zredukowany do czystej sfery doświadczenia transcendentally, był podmiotem całkowicie wyobcowanym ze świata. W przypadku „czystego Ja” zarówno istnienie świata, jak i istnienie drugiego człowieka zostały „zawieszone” bądź „wyłączone”⁵⁷. Wyzwanie polegało zatem na odnalezieniu drogi wiodącej od immanentnej sfery *ego* do transcendentnego wymiaru świata i bliźniego. „Problem – jak pisał Husserl – jest więc postawiony na początku (...) jako problem *obecności-dla-mnie* Innych, jako temat transcendentally teorii doświadczenia obcych podmiotów, tak zwanego wczucia. Ale wnet okazuje się, że (...) teoria ta stanowi również fundament dla transcendentally teorii świata obiektywnego”⁵⁸. Jedną z najbardziej znamienitych prób rozwiązania tego problemu podjął Husserl w *Medytacjach kartezjańskich*. Jaki był jej efekt?

Mimo wielkiej determinacji i wnikliwej analizy nie udało się Husserlowi przełamać epistemologicznej opozycji między immanencją świadomości i transcendencją świata. Każde doświadczenie wydarza się w transcendentally sferze tego, co własne, *Eigenheitssphäre*⁵⁹. Wyjście poza horyzont przedstawienia, czyli poza to, co jawi się w sposób jasny, oczywisty i apodyktyczny, oznaczałoby odejście od podstawowego dogmatu fenomenologii

⁵⁷ Istnieje różnica – jak podkreślał Husserl – między „metodycznym wątpliwieniem” a „redukcją transcendentally”. Wątpliwienie jest procesem kwestionowania powszechnie obowiązujących prawd, natomiast redukcja oznacza „nie robienie z nich żadnego użytku”. Zob. E. Husserl, *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, wstęp A. Półtawski, Warszawa 1990, s. 14.

⁵⁸ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. i oprac. A. Wajs, Warszawa 2009, s. 151.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 152.

– od absolutnej pewności immanencji. O tym jednak nie mogło być mowy, ponieważ Husserl – w ślad za Kartezjuszem, „ojcem założycielem” nowożytnej filozofii – uznawał *cogito*, choć oczywiście w zmodyfikowanej postaci jako „subiektywność transcendentálną”, za sferę pełnej oczywistości, która nie wymaga krytyki i uprawomocnienia. Przywiązanie do jednej z założycielskich zasad fenomenologii nie mogło doprowadzić Husserla do innego wyniku niż ten, który rozumiał podmiot jako monadę, „solus ipse”, a innego ujmował jako swoiście pojęte „alter ego”⁶⁰:

To, co jest mi specyficznie własne, moje konkretne istnienie jako monady, co istnieje tylko we mnie samym i dla mnie samego w zamkniętej sferze moich własnych zasobów, obejmuje wszelką, a więc również na to, co obce, skierowaną intencjonalność (...). W aktach owej wyróżnionej intencjonalności konstytuuje się nowy sens bytowy, który przekracza moje monadyczne ego w jego własnych zasobach, konstytuuje się tu ego, którym nie jestem *Ja-sam*, lecz coś, co się w moim własnym Ja, w mojej monadzie odzwierciedla. Ale to drugie ego nie jest czymś istniejącym po prostu i danym we właściwy sposób, danym jako ono samo, lecz czymś, co konstytuuje się jako *alter ego* (...). Inny odsyła w swym ukonstytuowanym sensie do mnie samego, Inny jest odzwierciedleniem mnie samego (...) ⁶¹.

Z medytacji Husserla wyłania się zatem podmiot radykalnie samotny, oddzielony od innych, zamknięty w horyzoncie własnej świadomości. W świecie „ortodoksyjnej” fenomenologii, która nie rezygnuje z dogmatycznej wykładni „czystego Ja”, nie ma miejsca na radykalnie pojętą transcendencję. Drugi człowiek okazuje się „analogonem mnie samego”, „odzwierciedleniem Ja”, „immanentnym transcendensem”, czyli – ostatecznie – fenomenem konstytuującym się w obrębie *ego*⁶². Husserl ma wprawdzie świadomość, że

⁶⁰ Tamże, s. 154: „Otóż muszę niezachwianie obstać przy tym, że wszelki sens, który każdy dowolnie wybrany byt posiada lub może dla mnie posiadać, jest, zarówno co do swego »Co«, jak i co do swego »Istnieje i istnieje naprawdę«, sensem zawartym w, *resp.* wyrastającym z mojego życia intencjonalnego, z jego konstytutywnych syntez, ujaśniającym się dla mnie i odsłaniającym w systemach jednozgodnego potwierdzania”. Tego rodzaju cytaty, które Lévinas z pewnością doskonale znał z pracy nad przekładem *Medytacji kartezjańskich*, stały się negatywnym punktem odniesienia dla jego etyki opartej – jak można by powiedzieć – na idei „kontr-intencjonalności”. Zob. tamże, s. 150.

⁶¹ Tamże, s. 153, 154.

⁶² Należy jednak pamiętać, że Lévinas bronił Husserla przed zarzutem idealizmu pojętego w sposób ontologiczny. Przedmiot intencji poznawczej pozostaje wobec świadomo-

doświadczenie innego wskazuje na transcendencję, która nie jest przecież tożsama z jej poznawczą reprezentacją, jednak – na gruncie założeń „nauki o fenomenach” – nie potrafi w satysfakcjonujący sposób opisać dynamiki sfery intersubiektywnej. Ostatnim słowem Husserla okazuje się w tej sprawie analogia: „Muszę najpierw wydobyć to, co własne jako takie, aby zrozumieć, że w sferze tego, co własne, sens czegoś istniejącego otrzymuje również to, co niewłasne, otrzymuje go mianowicie jako coś, co współ-prezentowane przez analogię”⁶³. Mówiąc wprost: drugiego człowieka mogę doświadczyć wyłącznie poprzez podobieństwo do mnie samego. Ciebie – powiedziałbym przewrotnie – rozumiem wyłącznie jako siebie: „We mnie doświadczam, poznaję Innego, we mnie się on konstytuuje – konstytuuje się jako coś współ-prezentatywnie odzwierciedlanego, a więc nie jako oryginał”⁶⁴ – wyjaśniał Husserl. Jeśli w sposób oczywisty doświadczam wyłącznie własnych przeżyć, to doświadczenia innych – takie jak radość, smutek czy ból – mogę rozumieć wyłącznie poprzez odniesienie do moich własnych wrażeń. Tylko w ten sposób, *per analogiam*, posiadam względne doświadczenie drugiego człowieka jako – w pewnym sensie – mnie samego. Na tym przekonaniu zasadza się Husserlowska realność drugiego człowieka i świata.

Lévinas, którego chętnie określam mianem „apologety Inności”, nie mógł przystać na tego rodzaju wykładnię intersubiektywności. O ile Husserl twierdził, że „wszystko, co dla mnie istnieje, może brać swój sens bytowy

ści transcendentny, mimo że jego poznawcza transcendencja zostaje przewyciężona w akcie intencjonalnym. Rzecz jest całkowicie zależna od struktur noetyczno-noematycznych. W tym sensie twierdzenie, że Husserlowski świat – świat „czystego Ja” – jest światem bez transcendencji, jest twierdzeniem słusznym.

⁶³ Tamże, s. 251. Husserl, który nigdy nie porzucił paradygmatu „egologiczno-transcendentalnego”, rozwinął bardzo ciekawą – w moim przekonaniu – teorię konstytuowania się intersubiektywnych znaczeń, takich na przykład jak świat przyrodniczy czy świat kulturowy. Zasadą jego teorii była specyficznie rozumiana analogia, którą Husserl rozwijał za pomocą takich określeń jak „współprezentowanie”, „łączenie w parę” (*Parung*) czy „uwspólnienie”. Jego koncepcja, niczym nowożytna wizja Leibniza, oznaczała „wspólnotę intermonadologiczną”, a przez krytyków była rozumiana jako „transcendentalna monadologia”. Zob. tamże, par. 50–62, s. 178–252.

⁶⁴ Tamże, s. 249. Nie dajmy się jednak zwieść wrażeniu (o co nietrudno szczególnie wtedy, gdy referuje się polemikę Lévinasa z Husserlem), jakoby Husserl nie troszczył się o uszanowanie znaczenia odmienności bliźniego! Przeciwnie – cała *Medytacja piąta* jest dowodem na to, że Husserl był wyjątkowo wrażliwy na fakt, iż fenomen drugiego człowieka jest fenomenem szczególnym, a to, co się ukazuje, jest pierwotną „nie-fenomenalnością”, czy też „nie-obecnością”. Jego zasadnicza teza potwierdzała jednak nieusuwalnie pośredni charakter intencjonalności nakierowanej na drugiego człowieka.

wyłącznie ze mnie samego”⁶⁵, o tyle Lévinas – przeciwnie – uważał, że pewne doświadczenia prowadzą do „pojęcia sensu wcześniejszego niż *Sinngebung*, to znaczy niezależnego od naszej inicjatywy i od naszej władzy”⁶⁶. I jeden, i drugi nie różnili się w punkcie wyjścia, ponieważ przyjmowali fenomenologiczną wykładnię świadomości jako sfery transcendentalnej. W punkcie dojścia jednak ich koncepcje odbiegały od siebie w sposób radykalny, gdyż to, co dla Husserla było niepodważalnym dogmatem – nieograniczona aktywność sensotwórcza świadomości – zostało przez Lévinasa zakwestionowane. Krytyka przybrała taką postać:

(...) byt, który do mnie mówi i któremu odpowiadam lub który pytam, nie odsłania się przede mną, nie *daje się* w taki sposób, bym mógł ująć i uczynić własnym jego ukazywanie się, sprawić, że stanie się na miarę mojej wewnętrzności, bym mógł przyjąć go tak, jakby pochodził ze mnie samego. W ten sposób postępuje widzenie, ale w (roz)mowie jest to absolutnie niemożliwe. (...) Zewnętrzność (roz)mowy nie przekształca się w wewnętrzność. Rozmówca nie może znaleźć miejsca – i to w żaden sposób – w intymności mojego wnętrza. Jest na zawsze zewnętrzny⁶⁷.

Lévinas twierdzi zatem tak: drugi człowiek jest transcendencją w pełnym tego słowa znaczeniu. Moja świadomość, choć w sposób prawomocny nadaje znaczenia różnym przeżyciom, to jednak w sytuacji spotkania z innym zostaje wystawiona na oddziaływanie znaczenia całkowicie zewnętrznego, a więc niezależnego od podmiotu. Rozmowa oznacza sytuację, w której drugi człowiek jawi się jako autonomiczne źródło sensu. To nie ja decyduję o znaczeniu jego słów czy gestów; to nie w polu mojej świadomości konstytuują się pierwotne sensy jego mówienia i działania. Siła jego ekspresji, której symbolicznym określeniem jest pojęcie twarzy⁶⁸, sprawia,

⁶⁵ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie...*, dz. cyt., s. 251.

⁶⁶ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 43.

⁶⁷ Tamże, s. 354.

⁶⁸ „Twarz” (fr. *le visage*) jest pojęciem bezbłędnie utożsamianym z filozofią Lévinasa, choć zarazem wokół żadnego innego pojęcia nie narosło tak wiele nieporozumień i dezinterpretacji. „Twarz” nie oznacza żadnego fenomenu, tj. na przykład oblicza konkretnego człowieka, lecz stanowi synonim „niefenomenalności”, a więc bytu nieprzedstawialnego i transcendentnego, który skutecznie wymyka się transcendentalnej władzy *Sinngebung*. Z tego powodu, jak powie Lévinas, twarzy się nie widzi – twarz się słyszy. Co więcej, rzeczy nie mają twarzy – twarz jest czymś specyficznie ludzkim: „Pojęcie twarzy prowadzi do pojęcia sensu wcześniejszego niż *Sinngebung*, to znaczy niezależnego od

że w polu „czystego Ja” nie może ukonstytuować się adekwatny noemat, właściwy fenomen, pełna samoprezentacja:

Wydarzająca się w twarzy epifania nie daje się ukonstytuować na podobieństwo wszystkich innych bytów właśnie dlatego, że objawia nieskończoność. Znaczeniem jest nieskończoność, to znaczy inny człowiek. To, co zrozumiałe nie jest pojęciem, lecz zrozumiałością bytu osobowego. Znaczenie jest wcześniejsze od *Sinngebung* i nie usprawiedliwia idealizmu, lecz wyznacza jego granicę⁶⁹.

Lévinas, podobnie jak w przypadku pojęcia intencjonalności, nie odrzuca sensotwórczej funkcji podmiotu w sposób pryncypialny, a jedynie wyznacza jej nieprzekraczalne granice. Jeśli jednym z największych dokonań fenomenologii było ujawnienie nie tylko intencjonalnej struktury świadomości, lecz także odmiennych aktów świadomości dających przystęp do różnych wymiarów rzeczywistości, to całą koncepcję intersubiektywności, o której rozprawia Lévinas, można by sprowadzić do zwięzłej tezy: źródłowa relacja z drugim człowiekiem ma charakter nie tyle poznawczy, ile etyczny.

Rozumiem innego nie wtedy, gdy wpisuję go w ramy własnego świata, ale wówczas, gdy godzę się na jego niezrozumiałość, niepodległość i nieprzystawalność do moich wyobrażeń. Kluczem do „poznania” drugiego człowieka – twierdzi Lévinas na przekór Husserlowi – nie jest „adekwatne dopełnienie aktu intencji”, lecz swoista „nierówność członów”, „odrzućcie panoramicznego oglądu” i zerwanie z „syntetyczną aktywnością intelektu”, które ujawnia się właśnie jako doświadczenie etyczne.

naszej inicjatywy i od naszej władzy. Oznacza filozoficzną uprzedniość bytu w stosunku do bycia i zewnętrzność, która nie przyzywa władzy ani posiadania, zewnętrzność, która nie sprowadza się, jak u Platona, do wewnętrzności wspomnienia, a mimo to nie narusza przyjmującego ją Ja”. Zob. tenże, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 43.

⁶⁹ Tamże, s. 245. Derrida – twórca dekonstrukcji polegającej na wynajdywaniu różnego rodzaju niespójności, sprzeczności i aporetyczności w rozmaitych tekstach – wytknął Lévinasowi, że jego wizja metafizyki, która ucieka od fenomenalności, musi – w gruncie rzeczy – pewną fenomenalność zakładać. „Metafizyka – pisał Derrida – nie mogąc uciec przed ekspansją światła, również w samej swej krytyce fenomenologii, (...) zawsze pewną fenomenologię zakłada”. I dalej: „Inny nie byłby zatem tym, czym jest (moim bliskim jako obcym), gdyby nie był *alter ego*. (...) Metafizyka Lévinasa zakłada w pewnym sensie – w każdym razie staraliśmy się to pokazać – transcendentalną fenomenologię, którą chce zakwestionować”. Nie sposób, mówiąc inaczej, mówić o „absolutnie Innym”, bez – mimo wszystko – jakiegoś rodzaju fenomenu Innego. Zob. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka...*, dz. cyt., s. 173, 185, 193.

To zakwestionowanie mojej spontaniczności przez drugiego człowieka nazywamy etyką. Obcość Innego – jego niesprowadzalność do mnie, do moich myśli i do tego, co posiadam – wydarza się właśnie jako postawienie pod znakiem zapytania mojej spontaniczności, jako etyka. (...) istotą etyki jest jej transcendentna intencja, a strukturą transcendentnej intencji nie jest noeza-noemat⁷⁰.

Doniosłe znaczenie intersubiektywności nie polega na przejściu od subiektywnych przedstawień do obiektywnej rzeczywistości świata, ale – jak twierdzi Lévinas – na rozbiciu hermetycznej struktury podmiotu i ujawnieniu „nie-intencjonalnej” bądź też, co właściwie oznacza to samo, „etycznej” struktury świadomości. Właściwie pojęta intersubiektywność oznacza podważenie władzy podmiotu do ustanawiania *logosu*. Na tym zasadza się źródłowe doświadczenie Innego.

6. Nurt post-fenomenologii

W jaki sposób można zwięźle podsumować skomplikowaną relację, która wciągnęła konkurencyjne projekty Husserla i Lévinasa? Trudno, moim zdaniem, zawrzeć specyfikę tego odniesienia w jednym pojęciu, w swego rodzaju „słowie kluczu” otwierającym dostęp do istoty przedstawionego sporu, a właściwie – rejestru podobieństw i różnic⁷¹. Czy Lévinas, jak proponują niektórzy, rozwija „nową fenomenologię”, czy też, jak twierdzą inni, tworzy „fenomenologię mowy”, a może podsuwa jedną z wielu wariacji na temat „fenomenologii obcego”? Każde z tych określeń wydaje mi się zbyt restrykcyjne i jednostronne, by oddać złożoność sprawy. Nie ulega bowiem wątpliwości, że fenomenologia Husserla stanowi dla Lévinasa dość skomplikowane wyzwanie. Co więcej – uściśnięcie w ślad za Drabinskim – „jest to

⁷⁰ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 15, 31.

⁷¹ Ważnym, a zarazem interesującym komentarzem opatrzył dyskusję Lévinasa z Husserlem Paul Ricoeur, który częściową rację przyznał każdemu z tych filozofów, tj. zarówno Husserlowi, który dowodził, że świadomość siebie funduje świadomość innego, jak i Lévinasowi, który przekonywał, iż świadomość innego poprzedza świadomość siebie. „Z tego porównania Husserla i Lévinasa – pisał Ricoeur – wypływa sugestia, że nie ma żadnej sprzeczności w tym, by ruchy: od Tego Samego ku Innemu i od Innego ku Temu Samemu uważać za dialektycznie komplementarne. Te dwa ruchy nie znoszą się, ponieważ jeden rozwija się w gnozeologicznym wymiarze sensu, drugi – w etycznym wymiarze nakazu”. Zob. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, oprac. M. Kowalska, Warszawa 2005, s. 566.

wyzwanie zarówno w znaczeniu czegoś, co wymaga przezwyciężenia, jak i poszerzenia. Samodzielne analizy Lévinasa okazują się zarazem zależne, jak i niezależne względem Husserla, ponieważ czerpią z jego dokonań żywotność, a równocześnie sytuują się w zupełnie innym horyzoncie⁷².

Właśnie ten trop, który wskazuje zarówno na „przezwyciężenie”, jak i „poszerzenie” pola Husserlowskiej fenomenologii, wydaje mi się najślusniejszy. „Przezwyciężenie” wskazuje wszak na swego rodzaju „zerwanie”, co – mam nadzieję – udało mi się pokazać na przykładzie różnic w rozumieniu takich pojęć, jak intencjonalność, czasowość czy intersubiektywność. „Poszerzenie” oznacza natomiast przynależność do pewnego nurtu uprawiania filozofii, a zarazem włączenie w jego obszar problematyki nowej, takiej jak status idei nieskończoności, doświadczenie transcendencji czy „konstytucja” etycznej relacji z innym. W mojej ocenie, jeśli koniecznie należałoby zaliczyć Lévinasa w poczet określonej formacji, najchętniej wpisałbym go w nurt „post-fenomenologii”. Słowo „post” wskazuje na wszystkie istotne z mojego punktu widzenia sensory⁷³. Przede wszystkim wyraźnie określa pewną ciągłość, ponieważ wszystkie „posty” – dla przykładu: postmodernizm czy poststrukturalizm – istnieją tylko o tyle, o ile odnoszą się do pewnego „ante”, a więc do modernizmu, strukturalizmu czy też, jak w naszym przypadku, do fenomenologii. Zarazem jednak przedrostek „post” odsyła do swego rodzaju nieciągłości, gdyż wskazuje na moment przewartościowania i krytyki wybranych zagadnień. Owa nieciągłość wskazuje ponadto na swego rodzaju transgresję, która z punktu widzenia głównego tematu niniejszej pracy ma znaczenie szczególne – transgresję immanencji w stronę transcendencji, przekroczenie bycia na rzecz dobra.

Powtórzę zatem raz jeszcze: związki Lévinasa z fenomenologią (czytaj: z Husserlem) mają charakter „postyczny”, to znaczy opierają się zarówno na zerwaniu, jak i kontynuacji. Mam nadzieję, że dla uważnych czytelników niniejszego tekstu ocena ta została wystarczająco uzasadniona.

⁷² J.E. Drabinski, *Sensibility and Singularity...*, dz. cyt., s. 9.

⁷³ Por. J.F. Lyotard, *Nota o sensach przedrostka „post-”*, [w:] tenże, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 101.

Bibliografia

- Bernet R., *Lévinas's Critique of Husserl*, [w:] *The Cambridge Companion to Lévinas*, red. S. Critchley, R. Bernasconi, Cambridge 2004.
- Derrida J., *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Lévinasa*, tłum. K. Matuszewski, P. Pieniążek, [w:] tenże, *Pismo filozofii*, red. B. Banasiak, B. Baran, Kraków 1992.
- Drabinski J.E., *Sensibility and Singularity. The Problem of Phenomenology in Lévinas*, New York 2001.
- Hańderek J., *Czas i spotkanie. Wokół koncepcji czasu Emmanuela Lévinasa*, Kraków 2006.
- Husserl E., *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, wstęp A. Półtawski, Warszawa 1990.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. i oprac. D. Gierulanka, wstęp R. Ingarden, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Medytacje kartezjańskie. Wprowadzenie do fenomenologii*, tłum. i oprac. A. Wajs, Warszawa 2009.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989.
- Kowalska M., *Wstęp. Od innej intencjonalności do doświadczenia innego, albo od egzystencji do etyki*, [w:] E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, Warszawa 2008.
- Lévinas E., *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1999.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *Nonintentional Consciousness*, [w:] tenże, *Entre nous. On Thinking-of-the-Other*, tłum. M. Smith, B. Harshav, New York 1998.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, wstęp T. Gadacz, Kraków 1994.
- Lévinas E., *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, tłum. E. Sowa, wstęp M. Kowalska, Warszawa 2008.
- Lévinas E., *Teoria intuicji w fenomenologii Husserla. Fragmenty*, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Kraków 2006.
- Lyotard J.F., *Fenomenologia*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 2000.
- Lyotard J.F., *Nota o sensach przedrostka „post-”*, [w:] tenże, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982–1985*, tłum. J. Migasiński, Warszawa 1998.
- Malka S., *Emmanuel Lévinas. His Life and Legacy*, tłum. M. Kigel, S.M. Embree, wstęp P. Nemo, Pittsburgh 2006.

- Migasiński J., *Fenomenologia francuska jako problem. Topografia „herezji”*, [w:] *Fenomenologia francuska. Rozpoznania, interpretacje, rozwinięcia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Kraków 2006.
- Ott H., *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1997.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, oprac. M. Kowalska, Warszawa 2005.
- Saint-Cheron M. de, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, tłum. K. Kot, Warszawa 2008.